

СИМВОЛ

журнал
христианской
культуры,
основанный
в 1979 году
Славянской
библиотекой
в Париже

№53-54
(2008)

Париж-Москва

ВЫХОДИТ
2 раза в год



ISSN 0222-1292

Главный редактор

Николай Мухелишвили

Редколлегия журнала

Анатолий Ахутин
Октавио Вилчес-Ландин, SJ
Жан-Мари Глорье, SJ
Андрей Коваль
Рене Маришаль, SJ
Александр Мосин
Дмитрий Спивак
Сергей Хоружий
Николай Шабуров

Составители и редакторы номера Николай Мухелишвили,
Андрей Шишкин,
Алексей Юдин

СИМВОЛ

Редакция

105005 МОСКВА
ул. Фридриха Энгельса, 46, стр. 4
тел.: (499) 261 0146 / факс (499) 261 3359
e-mail: symbol_muskh@mail.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
Эл № ФС77–29404 от 14.09.2007 г.

© Институт философии, теологии и истории св. Фомы

ГУМАНИЗМ И РЕЛИГИЯ

Константин Лаппо-Данилевский

ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИЗМ КАК ЖИВАЯ СИЛА

Вяч. Иванов о научном наследии
Виламовица-Мёллендорфа

Когда Фридрих Фукс, один из редакторов журнала «*Hochland*», в письме от 18 мая 1932 г. обратился к Вячеславу Иванову с предложением написать статью о выдающемся антиковеде Ульрихе фон Виламовице-Мёллендорфе (1848–1931), за полгода до того скончавшемся в Берлине, русскому поэту представился случай и развернуть ряд заветных мыслей, и высказаться о том, что его давно занимало, и принять вызов, ибо со дня на день ожидался выход в свет второго тома «Религии эллинов» Виламовица¹. Этот последний труд немецкого ученого касался тем, изучению которых Вячеслав Иванов посвятил много лет и о которых он много публиковал (о чем его старший современник даже и не подозревал, ибо правило *rossica non leguntur* в западном ученом мире оставалось непоколебленным). В то же время эта книга воплощала методологию и содержала ряд положений, несогласие с которыми Вячеслав Иванов уже неоднократно выражал².

Фукс недвусмысленно просил именно с религиозной точки зрения воздать должное исследовательской личности умершего и его вкладу в науку. При этом он подчеркнул «живое отношение к античности в смысле введения к католическому христианству», которое видел у своего русского корреспондента и которое в высшей степени ценил. Фукс обещал выслать оба тома «Религии эллинов» и том воспоминаний Виламовица, опубликованный в Лейпциге в 1928 г., — эти книги стали позднее важным подспорьем для Вяч. Иванова.

Русский поэт, по всей видимости, вскоре согласился на сделанное ему предложение и принял установленные редакцией сроки (ответные его письма Фуксу не сохранились), но, тем не менее, за-

вершать статью не спешил и неоднократно оттягивал представление текста. Думается, общая концепция предполагаемой публикации была «проговорена» в апреле 1933 г. с католическим писателем Карлом Муттом (1867–1944), главным редактором журнала «*Hochland*», посетившим Вяч. Иванова в Павии. Эти беседы лишь увеличили заинтересованность редакции в обещанном отклике, но прошло еще немало времени и было сделано немало напоминаний, прежде чем Фукс смог в феврале 1934 г. поблагодарить поэта за присылку первой части статьи. Затягивания и отсрочки привели к тому, что исследование Федора Степуна о Вяч. Иванове, которое прочили в один номер со статьей о Виламовице, было опубликовано ранее³, а место рядом с ней⁴ занял этюд Антона Хилькмана⁵.

Вяч. Иванов впервые услышал о Виламовице, скорее всего, в годы студенчества в Берлинском университете (с осени 1886 по весну 1891 г.) — и как о филологе-классике, и как о зяте преподававшего ему Теодора Моммзена, и как об антагонисте Ницше, обрушившемся с пылом молодости на «Рождение трагедии из духа музыки» сразу после выхода книги из печати в мае 1872 г., а затем продолжившем спор с Эрвином Роде, вступившимся за Ницше⁶.

Заслуживает внимания и следующая биографическая подробность: у Вяч. Иванова была возможность продолжить научные занятия под руководством Виламовица в Берлинском университете. Опекавший русского студента Отто Гиршфельд, встретившись с Вяч. Ивановым 20 декабря 1896 г., советовал ему сдать экзамен и habilitироваться у Виламовица, который в июле 1896 г. наконец решил покинуть Геттинген и занять кафедру в столичном университете⁷. Поэт уклонился от этой возможности. Остается лишь догадываться, что сыграло при этом решающую роль — нежелание связывать свою судьбу с чуждым по духу гонителем боготворимого Ницше или свершившееся избрание поэтического поприща? В любом случае Вяч. Иванов был внимательным читателем трудов Виламовица, отсылки к которым находим в его специальных трудах, посвященных дионисийским культам и другим античным темам⁸.

Избрав для обширного печатного выступления название «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица», Вяч. Иванов недвусмысленно подчеркнул, что труды выдающегося эллиниста для него лишь повод поразмышлять о проблемах более общих. Вся начальная часть статьи посвящена изложению раздумий поэта о сущности гуманизма, получающих здесь свое окончательное оформление. Лишь прояснив собственную точку зрения на ряд глобальных проблем, Вяч. Иванов переходит к оценке научной методологии Виламовица, которая, по его мнению, — следствие общих ми-

ровоззренческих установок немецкого коллеги. Разговор об антиковедческих трудах перерастает поэтому в обвинительный акт против губительного гиперкритицизма, т.е. целого направления научной мысли протестантского толка, значительнейшим представителем которой признается Виламовиц. Неудивительно поэтому, что в статье имя немецкого филолога впервые упомянуто в IV главке. И в ней, и в последующих главках повторено многое из того, что было высказано Вяч. Ивановым тридцатью годами ранее в «Эллинской религии страдающего бога», цикле его лекций, прочитанных в 1903 г. по приглашению М.М. Ковалевского в русской Высшей школе общественных наук в Париже и опубликованных затем в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни». Генетическая релевантность этого текста для статьи 1934 г. побуждает уделить ему здесь некоторое внимание.

Во введении к «Эллинской религии» Вяч. Иванов цитирует Виламовица лишь как автора мнения, опровергнуть которое он намеревается в силу глубоких расхождений именно в трактовке религиозных явлений:

Так, один из знаменитейших современных эллинистов, Виламовиц-Меллендорфф, говорит, по поводу трагедии, которую отказывается выводить из дионисических состояний духа и из культа бога страдающего, — что именно страдания, прежде всего, вовсе нет в первоначальной религии Диониса («Leiden zunächst giebt es nicht». Herakles I, 1. Aufl., S. 59). А потому и трагедия внутренне чужда этой религии: только на почве Аттики она случайно развилась в связи с обычаями дионисических празднеств. Новые ученые, видящие начало трагедии в подражательном воспроизведении страданий Дионисовых, судят так под впечатлением аналогии христианских мистерий, изображавших рождество и страсти Христовы. Они — по Виламовицу — никак не могут привкнуть к мысли, что возможна религия без священной истории и священной книги. Дальнейшее изложение должно оправдать наше прямо противоположное этому приговору мнение⁹.

Вяч. Иванов и позднее припоминал Виламовицу его утверждение об отсутствии страстей в раннем культе Диониса¹⁰ — и в бакинской диссертации 1923 г.¹¹, и в статье 1934 г. В последней он, впрочем, с удовлетворением отмечал, что автор не решился повторить эту фразу в переизданиях введения к «Гераклу» Эврипида.

Пассажи в «Гуманизме и религии», посвященные предшественникам Виламовица, во многом восходят ко II главе «Эллинской религии страдающего бога»¹², где содержится краткий обзор движения немецкой филологической мысли XVIII–XIX вв. И хотя большое число имен повторяется и тут, и там (Винкельман¹³, Гете, Х.А. Лобек,

Ф.Г. Велькер, Эрвин Роде, Ницше и др.), а оценки вклада отдельных ученых в главном не изменились, все же нужно констатировать и существенные различия двух картин, созданных Вяч. Ивановым в разное время.

В обзоре 1904 г. чувствуется в первую очередь упоение перспективами, которые открываются в постижении древности благодаря книгам Ницше и Роде. При этом Виламовиц оказывается даже не упомянут во второй главе «Эллинской религии страдающего бога» — в итоге он удостоен лишь полемического выпада во введении и нескольких специальных ссылок далее, по ходу дела. Очевидно поэтому, что Вяч. Иванов в этот момент отнюдь не считал, что ученые труды Виламовица могут претендовать на важное место в истории человеческого духа. Эта общая оценка кардинально меняется в 1934 г. *sub specie aeternitatis*. В заключительных строках своей статьи Вяч. Иванов ставит Виламовица в один ряд с Ницше, тем самым отдавая должное его общему вкладу в культуру, и подчеркивая величие его заблуждений.

Подобные выводы во многом «запрограммированы» ивановской концепцией христианского гуманизма; она изложена в начале статьи и имеет заслуживающую внимания предысторию. Выраженные здесь взгляды глубочайшим образом укоренены в мировоззрении поэта, а подступы к ним намечены в более ранних печатных выступлениях. Как это ни покажется на первый взгляд странным, но осмысление понятия «гуманизм» начинается в творчестве Вяч. Иванова довольно поздно, а контуры его довольно долго не определены. Многогранность культурных явлений, связываемых с этим понятием, обстоятельство литературной борьбы и исторические катастрофы, свидетелем которых стал поэт, а также сопутствовавшие им душевные потрясения — все это приводило к тому, что к понятию «гуманизма» в различные периоды жизни избирались разные подходы, а на первый план выступали разные аспекты. Одни из них сохраняли свою актуальность и позже, другие отпались. Так, почти случайным, не получившим какого-либо дальнейшего развития, нужно признать заметку в дневнике 1906 г. о глубинной связанности гуманизма и гомозротики (запись от 13 июня; II, 749)¹⁴.

В написанной год спустя статье «О веселом ремесле и умном веселии» гуманизм понимается весьма широко, как синоним творческого обращения к древности. Об итальянских поэтах-гуманистах здесь говорится вскользь и скорее прохладно. Их «делом» объявляется «индивидуализм как сознательное жизненное самоопределение автономной личности» (III, 64), что в контексте упований на возрождение соборных форм искусства выглядит как противоположность

того, чего ожидает Вяч. Иванов от художников слова. Ренессансный гуманизм (а имплицитно и его духовное дитя, немецкий *«Neuhumanismus»*) оказываются противопоставлены гуманизму тех, кто ради обновления всех и вся в духе Ницше обращается к сторонам духовной жизни эллинов, обычно либо замалчиваемым, либо почитаемым «варварскими»:

Эллада гуманистам варварского «возрождения» служит сокровищницей ценностей, необходимых для переоценки всех ценностей. Они устремляются, следуя знамени Фридриха Ницше, к иной Элладе, нежели та, что доселе мила и свята была вызывателям Елены, — не к Элладе светлого строя и гармонического равновесия, но к Элладе варварской, оргийной, мистической, древледионисийской (III, 74).

Тема немецкого «нового гуманизма» в его оригинальности и в его преемственности к гуманизму ренессансному занимает Вяч. Иванова в начальных главах статьи «Гете на рубеже двух столетий» (1912). «Новое возрождение», знаменуемое именами Винкельмана, Лессинга и Гете, «начинается с поисков подлинной Греции», с недовольства «слитным образом античности, который вдохновлял старых гуманистов Ренессанса» (IV, 119–120). Стремление к постижению эллинства, к конкретизации знаний о нем находит дальнейшее воплощение в критической и историко-синтетической работе XIX в., результаты которой, по мнению Вяч. Иванова, «дают возможность сказать, что греков мы уже знаем». Свершителей этого труда поэт без оговорок зачисляет в ряды гуманистов, а в их деятельности видит, помимо прочего, живительное воздействие на современность:

Так, до наших дней не умерла эта почти религиозная община, объединенная верою в неоскудно животворящую силу античности, как материнского лона всякой будущей европейской культуры, и доказавшая своим творчеством, что все творчески новое родится в Европе из соединения христианского начала с началом эллинским, которые, сочетаясь, творят форму-энергию, непрерывно образующую и преображающую родовой субстрат варварской (кельто-германо-славянской) души (IV, 120).

В статье 1934 г., хотя речь идет о тех же фактах, общая картина предстает в ином свете. Одной из основных черт гуманизма хотя и признается стремление облагораживающе, в духе античности воздействовать на современность, но как раз XIX столетие признается эпохой отступления гуманизма перед историческим критицизмом и фактособирательством, сущностно враждебными ему.

В другой публикации 1912 г. — предисловии к «Нежной тай-

не», — объясняя предназначение «Лепты» (заключительного раздела этого поэтического сборника, объединившего стихотворные приношения друзьям и близким), поэт обронил несколько заветных мыслей «о насущной нужности античного предания России и Славянству», как бы подхватывая свою более раннюю мысль о «варварском возрождении», приобретающую теперь национальную окраску¹⁵. Помещение в «Лепте» нескольких стихотворений на древних языках поэт объяснял именно «верою в будущность нашего гуманизма» (III, 7).

В обширном вступительном очерке к «Илиаде» и «Одиссее» Гомера (еще одна публикация 1912 г.) содержится краткая главка «Гомер и гуманизм»¹⁶. Однако Вяч. Ивановым не сделано в ней сколько-либо важных замечаний о сущности гуманизма; здесь лишь перечислены важнейшие факты, свидетельствующие об интересе итальянских гуманистов к Гомеру.

После семилетней паузы Вяч. Иванов вновь обращается к понятию гуманизма в статье «Кручи: Раздумье первое: О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» (1919)¹⁷, впервые делая его объектом специального рассмотрения. Статья во многом вызвана тяжкими послереволюционными раздумьями о вине интеллигенции («Да, сей пожар мы поджигали») и об общих кризисных явлениях в жизни духа, подготовивших потрясения. Здесь находим и отшлифованное определение гуманизма, и обвинительный акт явлению, охваченному этим понятием, а также провозглашение его смерти, по всей видимости, окончательной и сомнению не подлежащей.

Если описание генезиса гуманизма и в статье 1919 г., и 1934-го почти идентично (выношенные эллинством филантропические представления становятся основой римской *«humanitas»*, которую наследуют от Цицерона как итальянские гуманисты, так и представители позднейших «возрождений» и т.п.), то смысловое наполнение этого понятия в них совершенно различно. Так, в «Кручах» гуманизм — это понятие индивидуалистическое, религии внеположное, и даже враждебное:

Под гуманизмом я разумею этико-эстетическую норму, определяющую отношение человека ко всему, что отмечено или служит внутренним признаком естественной принадлежности к человеческому роду; причем в основу этого отношения полагается, столь же независимо от каких-либо религиозных или метафизических предпосылок, сколь и от конкретно-социальных условий, построяемое и, следовательно, отвлеченное понятие о природном достоинстве человека, как такового, — признакам человечности приписывается положительная ценность и мерилом

приближения к совершенству человеческой личности признается гармоническое развитие и равновесие этих, в положительном смысле определяющих природу человеческую свойств и способностей (III, 373).

Неизменное отвращение гуманизма от христианских «посулов» преобразования человека (от афинских ареопагитов до Анатоля Франса и от Цельса до марксистов) Вяч. Иванов объясняет в первую очередь тем, что гуманистическая идея «есть сила конкретно-освободительная», нацеленная на «земное хозяйствование», на «строительство и украшение жизни» (III, 376). И в этой своей посюсторонности она чужда и Дионису, и Христу. Предрекая преодоление гуманизма на путях мистики и видя в «трансгуманизме» музыки Скрябина первые робкие проявления «нарождающегося сознания, потянувшегося за предельную черту человеческого как индивидуального», поэт отрекается от гуманизма как от абсолютизации человеческой нормы, как от «человеческого, слишком человеческого».

Свидетельством «дионисийского» брожения мысли Вяч. Иванова после революции и поиска новых ориентиров нужно признать то, что логика христианская в «Кручах» порой весьма отчетливо «перехлестывается» логикой ницшеанской. Происходящее в течение 1920-х гг. постепенное усиление христианских приоритетов приводит к новому вовлечению гуманизма в круг мысли поэта и выработке в начале 1930-х гг. концепции гуманизма христианского. Важнейшей вехой на этом пути следует признать «Переписку из двух углов», переводы которой на европейские языки дали толчок к обмену мыслями с европейскими интеллектуалами о духовных ценностях Запада (с Ш. Дю Босом, М. Бубером, Э.Р. Курциусом, С.М. Боурой и др.). Из «Переписки» в начальный абзац статьи 1934 г. перекочевывает метафора «чистой доски» как агрессивного, антикультурного и антихристианского беспамятства, и тем дополнительно подчеркивается преемственность этих сочинений.

Сам автор неоднократно отсылал к «Гуманизму и религии» именно как к основополагающему и наиболее представительному тексту, полно отражающему его воззрения на проблему христианского гуманизма, — и в письме к Алессандро Пеллегрини, изначально предназначенному для печати, и в своей частной корреспонденции (в письмах к М. Буберу, Э.Р. Курциусу, Г. Штайнеру)¹⁸. И действительно, эта обширная итоговая работа, разделенная на девять глав, впечатляет своей сбалансированностью и законченностью¹⁹. Ее отличают и единство концепции, и выверенность архитектоники, и уточненная нюансированность изложения, и блестящий, тяжеловесный стиль (Вяч. Иванову удалось создать убедительный немецкий аналог стилю своей русской прозы).

Уже в первых строках статьи «Гуманизм и религия» намечено несколько важнейших исходных антиномий, к которым затем неоднократно, под разнообразными углами зрения, возвращается поэт (непреходящих ценностей — историческому прошлому, гуманизма — исторической науке, вечного — изменчивому и т.п.). Хотя Вяч. Иванов ставит перед собой иные задачи, нельзя не заметить преемственности этих размышлений, как и избранной манеры изложения, по отношению к книге Ницше в «О пользе и вреде истории» (вторая часть «Несвоевременных мыслей», 1873), где исходным пунктом размышлений становится апория равной необходимости исторического и неисторического «для здоровья отдельного человека, народа, культуры».

Провозглашая некоторые общие положения и блестяще формулируя их, Вяч. Иванов неоднократно пользуется приемом вовлечения, «затягивания» потенциального реципиента в круг своих идей. Поэт обращается к читателю как к единомышленнику, создает видимость изначального единодушия, наличия общих ценностей и тем самым со свойственным ему мастерством увлекает читателя за собой. На возможных противоречиях при этом не делается акцентов, а различие в трактовках понятий и мировоззренческие разногласия не выносятся на обсуждение. И хотя в начальном абзаце статьи нет речи о ценностях трансцендентных, но именно постулируемая «обобщенная» убежденность в их существовании — важнейшая предпосылка всех построений поэта. Эта убежденность предстает в статье как некая не подлежащая обсуждению данность, являющая себя на протяжении «Гуманизма и религии» то с большей, то с меньшей определенностью.

Со свойственной ему прозорливостью Вяч. Иванов затрагивает в начальных строках статьи также один из наиболее болезненных и зыбких вопросов — об оценочном отношении к действительности и о принципах воздействия на нее. Уже презумпция того, что в прошлом заключен некий важный урок для будущего, ставит вопрос о путях извлечения и осмысления этого урока. При этом, на первый взгляд, задачи фиксации фактов и, так сказать, «первичного» осмысления прошлого — удел исторической науки, уединившейся в тиши кабинетов. Во всяком случае, именно так представляет дело Вяч. Иванов. Исходя из его логики, необходима поэтому и некоторая иная, культурная, если не общественная сила, соотносящая уроки прошлого с ценностями вечными и облагораживающе воздействующая на настоящее в духе некой «длящейся идеи»; именно таковым мыслится им гуманизм, «предстатель одной из многих сфер памяти».

Внимательный скептик уже на этом месте задастся вопросом: не означает ли это избирательного, а то и идеологизированного отно-

шения к прошлому, прозрения в нем реализации загодя известных целей? Подобный вопрос поэтом предвосхищен — а именно утверждениями о телеологии, присущей греко-римской древности, о «внутренней целесообразности», которая «неминуемо приводит культуру через все преграды и антитезы к энтелехии христианского экуменизма». Таким образом, поэт здесь (как, впрочем, и в других своих статьях и книгах) открыто признается в своей изначальной предвзятости, что позволяет рассматривать его аргументативные тексты как части единого, поражающего масштаб религиозно-художественного проекта. Этот проект, с одной стороны, призван запечатлеть мировидение поэта, с другой — способствовать экспансии его воззрений, их воздействию на мир и человека. Согласно статье 1932 г. оно должно производиться неким орденом высокообразованных единомышленников-гуманистов. Поэтому утверждение собственного понимания гуманизма — важнейший шаг, ибо в его духе должно «воспитать элиту, которая, как бы скромно она себя ни вела, в сущности предьявляет высочайшее притязание формирующе влиять на всю культурную жизнь».

Склонен читатель к пониманию мира в духе Платона и разделяет некоторые важнейшие положения Вяч. Иванова (например, историко-философский христосентризм и проч.) — излагаемое поэтом предстанет для него в неперекладном единстве изложения и выводов, в ареоле научной незаблемости. Подобный благодатный фундамент как раз и должен стать импульсом дальнейшей гуманистической деятельности в понимании ее Вяч. Ивановым.

Предан берущий в руки книги поэта скорее аристотелевской традиции чужды ему посылки поэта — и величественный проект Вяч. Иванова предстанет грандиозной, полной артистического шарма идеологемой, вторгшейся в область собственно научного знания и обладающей для сего последнего несомненным значением. Подобная почетная роль, конечно же, для самого Вяч. Иванова недостаточна, он настойчиво претендует на нечто большее и потому протестует против характерного, по его мнению, для XIX столетия низведения гуманизма до уровня гуманитарных наук, против «преобразования ученого ордена, даже некоторого рода религиозной общины, в ученую специальность и в ученый цех». Стремление гуманизма «изучить в духе современного историзма становление ценностей, которые сам воплощает» — предостерегает Вяч. Иванов, — губительно для него, ибо «гуманизм тем самым отрекается от своей суверенности созидателя ценностей».

Вряд ли стоит подробно останавливаться на второй и третьей главах статьи Вяч. Иванова, ибо они содержат развитие тем, заяв-

ленных уже в главке первой. Вторая — это блестящее размышление о диалектике образцового и исторического, глубинное противостояние которого афористически формулируется как «противоположение сущностного и генетического как двух далеко друг от друга отстоящих точек зрения, из которых каждая в своей особой и хорошо отграниченной сфере абсолютно оправдана». Третья главка отстаивает религиозные, сакральные истоки гуманизма, верность которым, по мнению поэта, он должен сохранить. Тема эта продолжена в главке четвертой, где в подкрепление цитируется Эрнст Роберт Курциус, оставивший сочувственную реплику, посвященную пониманию гуманизма Вяч. Ивановым²⁰. Напомню, что именно Курциус был одним из тех, кто, как никто другой, подпадал под эту концепцию и ощущался русским поэтом как многообещающий союзник-единомышленник²¹.

После пространной вводной части Вяч. Иванов наконец переходит к анализу внушительного вклада немецкого антиковеда в науку, однако признается, что делает это не столько по причине присущей Виламовицу «гениальной укорененности в сфере греческого языка» и не в силу его «совершенно исключительных заслуг перед филологией и изучением древности», но, скорее, «потому, что в нем наиболее явно выражается современное самоопределение гуманизма как науки, иначе говоря, его самоупражнение в науке». Характерно поэтому, что мы не найдем среди упреков Виламовицу каких-либо отсылок к заключительной XII главе «Диониса и прадионисийства», где Вяч. Иванов посчитал необходимым сформулировать *explicito* свою научную методологию. Претензии к Виламовицу оказываются иного свойства, и главная среди них — сомнение в том, что немецкий филолог «вообще был способен к внутреннему постижению религиозного феномена». Иллюстрируется это положение на нескольких примерах, но таких, что более относятся к Евангелию и христианской традиции, а не к древности, хотя обильно цитируется именно «Религия эллинов». И это неслучайно, ибо Вяч. Иванову куда важнее показать, какой христианин Виламовиц, чем то, какой он филолог. Глухота к чудесному, отношение к религиозным феноменам извне, а не изнутри, протестантский рационализм — вот неполный перечень того, что так чуждо Вяч. Иванову и что стало предпосылкой современного ему историзма, обессиливающего культуру. Неслучаен поэтому и приговор, вынесенный «языческим стихам» («*Heidenverse*») тридцатилетнего Виламовица — именно религиозную стихию язычества они и не выразили.

Биографические совпадения (а именно тот факт, что и Ницше, и Виламовиц были воспитанниками одной и той же знаменитой шко-

лы, гимназии-интерната Пфорта в г. Бад Кёзен) предоставляют Вяч. Иванову обильный материал для сопоставления двух антагонистов, чье противостояние приобретает символическое значение, впрочем, как и их школьное полузнакомство. При этом Вяч. Иванов обнаруживает прекрасное знание расстановки ученых сил на карте немецких университетов XIX столетия, академических распрей и столкновений. Он как младший современник вспоминает и о той удивительной атмосфере, которую сопережил в своей юности в Германии, когда музыка Вагнера и первая книга Ницше воспринимались как предвестники «вновь приближающегося Возрождения» и когда казалось, что «оно на этот раз изольется не из пластического видения беломраморной олимпийской Эллады, как в дни Винкельмана, но из темных волн сокровенной внутренней жизни эллинов, “из духа музыки”». Чуждость этим настроениям, «безмузыкальность», противление «интуитивному вчувствыванию» в дух эллинства (т.е. явные черты «теоретического человека» по терминологии Ницше) — все это приводит к тому, что в своих позднейших воспоминаниях, т.е. более чем через полвека после выхода в свет «Рождения трагедии из духа музыки», Виламовиц продолжает тяжбу с этой книгой.

Последние три, весьма объемные главки статьи (VII, VIII, IX) выливаются в кропотливое и в высшей степени критическое рассмотрение «Религии эллинов», в которое Вяч. Иванов пускается во всеоружии — сказываются и собственные длительные занятия этой темой, и в особенности работа над бакинской диссертацией «Дионис и прадионисийство». Вяч. Иванов с сожалением констатирует, что Виламовица более интересует «рациональное преодоление натуралистических форм религии в философии», чем собственно сама религия древних, и то, что в основе представлений немецкого филолога о древности лежит восходящее к Винкельману представление о «классической ясности их стиля жизни» и взгляда на мир, что приводит либо к замалчиванию, либо к недооценке явлений, «омрачающих эту картину».

Второй важный упрек — это упрямое игнорирование Виламовицем методологических нововведений, принятых его коллегами или же упорное желание дискредитировать их. «Религия эллинов» признается поэтому не столько монументальным исследованием, сколько «сокровищницей обширных сведений и критических наставлений, существенно дополняющей иерографические и мифологические компендиумы». Отдавая должное оригинальному рассмотрению «бесконечных отдельных вопросов», Вяч. Иванов не скрывает своего раздражения по поводу неизменно присущей монографии Виламовица «непрестанной, открытой или скрытой полемики, цель кото-

рой — обстоятельно расправиться с большинством новаций историко-религиозной науки». Особенно досадно, полагает русский поэт, небрежение этнологическим материалом, новейшими открытиями (например, Эгейской культуры), аналогиями из религиозной жизни других народов, а также отметание явлений, признаваемых Виламовицем «негреческими». Подобная позиция основана на его филологической гордыне и находит выражение в самонадеянном заявлении: «О других народах я не выношу суждений, греков же я знаю».

Сам Вяч. Иванов признает, что изучение греков в их истоках «в силу скудости и неоднозначности археологических находок вынуждено обходиться предположительными выводами и сводится к реконструкции». Потому столь важно для него внимание к примитивному состоянию, к росткам явлений, предполагающих долгий инкубационный период, а также учет того, что было кропотливо накоплено наукой именно в последние годы. Общее представление, достигаемое в том числе и «вчувствыванием», не может не определить этой реконструкции. Так как греческая религия в понимании Виламовица «радостна и ясна по своей природе», так как это своего рода «оптимистический натурализм», то и предпринятая им реконструкция оказывается «классицистична и рационалистична в реакционном смысле». Это упрощенное понимание дает Вяч. Иванову обильный материал для иронии и трюнения над высказываниями Виламовица о греках, их мироощущении и обычаях, для обнажения взаимоисключающих утверждений в суждениях знаменитого филолога. Собственные штудии становятся для русского поэта при этом надежным подспорьем, и ряд убедительных специальных примеров переключивает в его статью из бакинской диссертации «Дионис и прадионисийство» (1923) — о значении тотемизма и териоморфизма для древних греков, о браке афинской василинны с Дионисом, о религиозной роли обоюдоострого топора и проч.

В зачине последней, девятой главки Вяч. Иванов наносит своему противнику ряд сокрушительных ударов, суммируя и перегруппировывая наиболее существенные из накопленных доводов и наблюдений. В связи с этим уместно отметить, что метафора рыцарских единоборств пронизывает статью 1934 г. — споры филологов XIX столетия предстают в ней сшибками тяжеловооруженных всадников, закованных в броню с головы до пят и следующих в рукопашных схватках устоявшимся кодексам. Вполне закономерен поэтому, к примеру, такой оборот в рассказе о позднем Виламовице (главка VII), с годами все реже вступавшем в полемику: «Разумеется, это мирное уединение не могло означать для столь воинственного мужа полного отказа от отдельных рыцарских набегов и подвигов». Да и

что греха таить, само печатное выступление Вяч. Иванова выдержано в стиле боевого ритуала немецкой филологии XIX в. После очередного наскока на противника и череды мощных ударов Вяч. Иванов неизменно отступает, выдерживает паузу, склоняется перед величием и достоинством своего противника и лишь после этого возобновляет поединок.

С чисто филологическими обыкновениями связан и следующий аргумент Вяч. Иванова, во многих отношениях отнюдь не бесспорный, — если что-то нельзя с легкостью перевести на греческий, то это верный знак того, «что греческому навязывается нечто негреческое» (IX глава)²². Обширный экскурс, доказывающий, что заглавие монографии Виламовица «*Glauben der Hellenen*» такому беспроblemному переводу не поддается, занимает поэтому особенное положение в системе аргументации *poetae docti*. Столь же индивидуально и нарочито парадоксально другое утверждение, оброненное как бы случайно (но в действительности одно из заветнейших) — о том, что «все боги древнейших греков живы на земле»²³.

Приближающееся окончание статьи-схватки побуждает поэта-ученого выражаться с предельной ясностью, и он вновь подчеркивает чужеродность Виламовица изучаемому предмету, его неспособность к объективности, к «чистому, лишенному воления созерцанию» (по выражению Шопенгауэра²⁴). По мнению Вяч. Иванова, набросанная картина греческой религии «не соответствует своему предмету» по причине априорных установок автора, а «Религия эллинов» Виламовица — «отражение его собственной веры, проецированной в область исторического». И наконец: «Ирония судьбы желает, чтобы изображение Виламовицем греческой религии именно потому выглядело безрелигиозным, что оно верно передает его собственную религию». В целом «Религия эллинов» названа «безотрадным трудом», ибо она как никакое иное исследование воплотила неприемлемую для поэта тенденцию, влиятельную в историко-филологической науке XIX столетия, — к «растворению христианства в выпестованной протестантизмом радикальной критике библейской и церковно-исторической традиции»²⁵.

Но станет ли залогом чаемой Вяч. Ивановым объективности и отторжения от априорных установок автора следование цитированному им призыву Фаддея Зелинского «Никакой безрелигиозной истории религии!» или же А. Фрикенгауза: «Нельзя быть историком религии, не воссоздав в своем сердце веры в древних богов»? В конце концов Вяч. Иванов приходит к беспощадному выводу, что мы имеем дело в труде Виламовица лишь с «нарядной бабочкой идеологи-

ческой гипотезы». Предсказуем и другой итог его размышлений — о чуждости немецкого антиковеда «идее гуманизма, который не может умереть, пока не умерла европейская культура». Но не детерминирован ли этот вывод убеждениями самого Вяч. Иванова, отнюдь не скрываемыми, да и самим толкованием гуманизма, суверенно утверждаемым в эти годы и вырастающим из постулатов поэта?

Не хотелось бы предлагать однозначного ответа еще на один вопрос, неизбежно напрашивающийся в связи с другим цитированным выше высказыванием. А именно: «Возможно ли при продемонстрированном подходе изложение истории греческих культов самим Вяч. Ивановым, которое одновременно не стало бы “верной передачей его собственной религии”?» У самого поэта, думаю, все же хватило бы отваги ответить: «Нет, невозможно», ибо его религиозно-философские труды замышлялись именно как религиозное чувствование в античность. Одним из итогов такого отношения к прошлому должны стать задачи гуманизма, формулируемые в одном из последних абзацев статьи 1934 г. Вяч. Иванов еще раз подчеркивает его значение как живой культурной силы, которой предуготовано длительное воздействие на сферу человеческого бытия. И хотя на предыдущих страницах поэт вел речь преимущественно об элитарном ордена гуманистов, то здесь в духе своих ранних статей он дает волю и всечеловеческим чаяниям: «...гуманизм должен рано или поздно преобразиться в анамнесис всего прошедшего во Христе, в экуменическое восстановление древней истины в свете Логоса. Его миссия состоит именно в том, чтобы предхристианское, в котором действовал Логос, преобразовать в полноту всечеловеческого Богосыновства».

Сколь ни были порой резки выпады на протяжении статьи против немецкого ученого, неизменно, впрочем, смягчаемые ритуальными оговорками, в ее заключительных строках Вяч. Иванов воздает еще раз должное особенной значительности Виламовица тем, что ставит его в один ряд с Ницше и связывает с ним один из трех основных типов европейского гуманизма: «Но подобно тому, как проповедь Ницше, думается, была лебединой песнью антихристианского гуманизма как жизненной философии, то учение Виламовица, по всей видимости, потомки сочтут таковой в области исторической науки». В последней фразе статьи происходит таким образом и ретроспективная классификация, и окончательная расстановка акцентов, и выстраивание наглядной троичной модели. Архитектоника статьи приобретает завидную законченность, а христианский гуманизм самого Вяч. Иванова предстает при этом как преодоление борения, как синтез двух гуманистических устремлений человеческого духа.

* * *

Статья Вяч. Иванова «Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Виламовица» печатается впервые на русском языке. Перевод осуществлен по прижизненной публикации: Iwanow W. *Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz* // *Hochland*, 10 (Juli 1934), 307–330. Общее количество литературы, цитируемой поэтом, невелико; при этом отсылки к книгам других авторов даются как в тексте самой статьи, так и в постраничных примечаниях. Их унификация и приведение в соответствие с современными нормами повели бы к неоправданно большому вторжению в авторский текст и к его излишней модернизации. В сноске к этому предложению поэтому перечислены книги, цитируемые или упоминаемые в статье, с которыми без труда можно соотнести указания Вяч. Иванова²⁶. Постраничные примечания принадлежат Вяч. Иванову, ссылки в конце статьи — автору публикации.

Хочу выразить исключительную признательность Д.Н. Мицкевичу и моему отцу Ю.К. Лаппо-Данилевскому за бесценную помощь при редактировании и стилистической выверке перевода.

Примечания

¹ К истории публикации см. переписку Вяч. Иванова с редакцией журнала «Hochland»: *Wachtel M.* Вячеслав Иванов и журнал «Hochland» // VIII международная конференция: Вячеслав Иванов: между Св. Писанием и поэзией [Europa Orientalis. XXI (2)]. Salerno, 2002. P. 61–105.

² Ссылки на труды Виламовица в более ранних сочинениях Вяч. Иванова неоднократны, в связи с чем обращает на себя внимание то, что в опубликованных Г. В. Обатниным девяти библиографических списках (охватывают в общей сложности 1699 книг, принадлежавших поэту на разных этапах его доэмигрантской биографии) сочинения немецкого филолога не фигурируют (*Обатнин Г. В.* Материалы к описанию библиотеки Вяч. Иванова // Europa Orientalis. 2002. Vol. XXI: VIII convegno internazionale Vjaceslav Ivanov: Poesia e sacra scrittura, II. P. 261–343).

³ *Stepun F.* Wjatscheslaw Iwanow. Eine Porträtstudie // *Hochland*. 1934. № 4 (Januar). S. 350–361.

⁴ *Iwanow W.* Humanismus und Religion: Zum religionsgeschichtlichen Nachlass von Wilamowitz // *Hochland*. 1934. № 10 (Juli). S. 307–330.

⁵ *Hilckman A.* Wjatscheslaw Iwanow // *Hochland*. 1934. № 10 (Juli). S. 379–383.

⁶ Уже в мае 1872 г. Виламовиц обрушился на Ницше с памфлетом, на который Эрвин Роде в том же году откликнулся полемической брошюрой, ставшей поводом для нового выступления Виламовица:

Wilamowitz-Möllendorff U. v. Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches 1873 Geburt der Tragödie“. Berlin, 1873; *Rohde E.* Afterphilologie: zur Beleuchtung des von Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: «Zukunftsphilologie!»; Sendschreiben eines Philologen an Richard Wagner. Leipzig, 1872; *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Zukunftsphilologie!, zweites Stück. Eine Erwiderung auf die Rettungsversuche für Fr. Nietzsches «Geburt der Tragödie». Berlin, 1873. О спорах вокруг первой книги Ницше: *Ungefähr-Kortus C.* Nietzsche-Wilamowitz-Kontroverse // *Der neue Pauly*. Stuttgart [u. a.], 2001. Bd. 15/1. Sp. 1062–1070. Ср. также следующее издание, содержащее переводы полемических выступлений: *Ницше Ф.* Рождение трагедии / Под ред. А.А. Россюса, пер. А. В. Михайлова. М., 2001.

⁷ Об этом подробнее: *Wachtel M.* Вячеслав Иванов студент Берлинского университета // *Un maître de sagesse au XX siècle*. Vjaceslav Ivanov et son temps. [Cahiers du monde russe. Vol. XXXV (1–2)]. P., 1994. P. 358.

⁸ Стоит отметить, что имя Виламовица в переписке Вяч. Иванова с Гревсом, запечатлевшей панораму интеллектуальных интересов поэта на рубеже веков, упомянуто лишь раз и почти случайно. Поэт рекомендовал своему другу, собиравшемуся «с целью научно-образовательной» сопроводить группу студентов в Грецию, одну из ранних работ немецкого филолога (История и поэзия: Переписка И. М. Гревса и Вяч. Иванова / Изд. текстов, исследование и комментарии Г. М. Бонгард-Левина, Н. В. Котрелева, Е.В. Ляпустиной. М., 2006. С. 244). Важные наблюдения о значении трудов Виламовица для позднейших сочинений Вяч. Иванова сделаны в диссертации Ф. Вестбрука «Дионис и дионисийская трагедия. Вячеслав Иванов: Филологические и философские идеи о дионисийстве» (Амстердам, 2007).

⁹ *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь*. 1904. № 1. С. 115.

¹⁰ *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* Euripides: Herakles. 1. Bearbeitung. Berlin 1889. Band 1: Einleitung in die attische Tragödie. S. 59.

¹¹ *Иванов Вяч.* Дионис и прадионисийство. Баку, 1923. С. 226.

¹² *Иванов Вяч.* Эллинская религия страдающего бога // *Новый путь*. 1904. № 2. С. 48–78.

¹³ Отметим, что важнейший во многих отношениях пассаж о Винкельмане был перенесен из «Эллинской религии» в позднейшую статью Вяч. Иванова «Гете на рубеже двух столетий» и тем во многом определил размышления о немецком поэте (История западной литературы (1880–1910) / Под ред. Ф. Д. Батюшкова. М., 1912. Т. 1. Кн. 2. С. 120–121).

¹⁴ Здесь и далее ссылки на брюссельское собрание сочинений Вячеслава Иванова (1971–1987. Т. I–IV) даются в тексте с указанием тома и страницы.

¹⁵ О связи этих настроений с идеями Ф. Ф. Зелинского о третьем, славянском Возрождении см. подробнее: *Николаев Н. И.* Идея Третьего Возрождения и Вяч. Иванов периода Башни // Башня Вячеслава Иванова и культура Серебряного века. СПб. 2006, с. 226–234.

¹⁶ *Иванов Вяч.* Эпос Гомера // *Поэмы Гомера: в переводах Гнедича и Жуковского*. Под редакцией А. Е. Грузинского. Москва, [1912], С. II.

¹⁷ Малосодержательны и разноплановы упоминания гуманизма в статье «Польский мессианиззм как живая сила» (1916; IV, 62) и в «Автобиографическом письме С. А. Венгерова» (1917; II, 17).

¹⁸ Vjačeslav Ivanov. Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass. Hrsg. von M. Wachtel. Mainz, 1995. S. 45, 64, 147, 152 u. a.

¹⁹ Из других высказываний Вяч. Иванова о гуманизме следует в первую очередь указать на «Письмо к Алессандро Пеллегрини о *docta pietas*» (1934; III, 434–435), сжато излагающего концепцию статьи 1934 г. Та же общность взгляда характерна и для других отзывов этих лет: в книге «Достоевский. Трагедия — миф — мистика» (1934; IV, 562), в статье «Два маяка» (1937; IV, 330), в примечаниях к мелопее «Человек» (опубл. в 1939; III, 743).

²⁰ Впервые опубликована по-итальянски в журнале «Il Convegno» в 1934 г. Немецкий текст см.: Ivanov Vjačeslav, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, S. 75–76.

²¹ См. в первую очередь письмо Вяч. Иванова Курциусу от 27/28 февраля 1932 г.; в нем поэт обрадован общностью взглядов на гуманизм — своих и Курциуса (Ebenda. S. 57).

²² Ср. в беседе Вяч. Иванова с Альтманом от 26 августа 1921 г.: «А у меня есть такое поверие (суеверие?), что то, чего нельзя по-классически передать, в последнем своем пределе не соответствует истине» (Альтман М. С. Разговоры с Вяч. Ивановым / Сост. и подготовка текстов В. А. Дымшица и К. Ю. Лаппо-Данилевского. Ст. и коммент. К. Ю. Лаппо-Данилевского. СПб. 1995, с. 94).

²³ Ту же мысль, выраженную более рельефно и полно, находим в беседе Вяч. Иванова с Альтманом от 27 августа 1921 г. (*там же*, с. 78).

²⁴ Данная цитата особенно весома, ибо как раз этот пассаж из книги Шопенгауэра «Мир как воля и представление» (1819) Ницше приводит в пятой главе «Рождения трагедии из духа музыки» (1872) и возвращается к нему далее.

²⁵ Напомню, что отторжение Вяч. Иванова от протестантской мысли состоялось еще в годы его учебы в Берлинском университете. Об этом поэт недвусмысленно свидетельствовал в «Автобиографическом письме С.А. Венгерова» (1917): «По отношению же к германству сразу и навсегда определились мои притяжения и отталкивания, грани любви и ненависти. Я упивался многотомным Гете, с любовью углублялся в Шопенгауэра, ничего не знал на свете усладительнее и духовно-содержательнее немецкой классической музыки и отчетливо видел общую форсировку, надутое безвкусие и обезличивающую силу новейшей немецкой культуры, мешанство духа, в которое выродилась протестантская мысль, стоявшая передо мною в лице тубингенца и Штраусова друга — Целлера, наконец, протестантски-националистическую фальсификацию истории» (Русская литература XX в.: 1890–1910 / Под ред. С. А. Венгерова. М. 1917, т. III, часть VIII, с. 91–92).

²⁶ *Aischylos*. Orestie. Griechisch und deutsch von U. von Wilamowitz-Möllendorff. 2 Stück: Das Opfer am Grabe. Berlin, 1896 (Griechische Tragödien; Bd. 2); *Curtius E.R.* Deutscher Geist in Gefahr. Stuttgart, 1932; *Euripides*. Herakles. Erklärt von U. von Wilamowitz-Möllendorff. Berlin, 1889. Bd. 1:

Einleitung in die attische Tragödie; *Harrison J.E.* Prolegomena to the Study of Greek Religion. Princeton, 1903; *Lobeck Ch.A.* Aglaophamus: 3 Bücher über die Grundlagen der Mysterienreligion der Griechen. Mit einer Sammlung der Fragmente der orphischen Dichter. Königsberg, 1829; *Rohde E.* Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Freiburg i. Br. [u.a.], 1890–1894. Th. 1–2; *Strauss D.F.* Der alte und der neue Glaube. Bonn, 1872; *Wilamowitz-Möllendorff U. v.* 1) Glauben der Hellenen. Berlin, 1931–1932. Bd. 1–2; 2) Erinnerungen. Leipzig, 1928; 3) Pindaros. Berlin, 1922; 4) Platon. Berlin, 1919. Bd. 1–2; 5) Reden und Vorträge. Berlin, 1901; *Ziegler L.* Gestaltwandel der Götter, Berlin, 1920.

СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии	3
I. О Вячеславе Иванове	
<i>СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ</i> Вячеслав Иванович Иванов	9
II. Вячеслав Иванов ПУБЛИКАЦИИ И КОММЕНТАРИИ	
<i>ARS MYSTICA. Предисловие и комментарии С. Титаренко, подготовка текста и текстологическая заметка Е. Глухой, С. Титаренко</i>	23
<i>Евангельский смысл слова «земля». Подготовка текста, комментарии и приложение О. Фетисенко</i>	68
<i>Русская идея. Перевод с немецкого М. Кореневой, предисловие и комментарии Р. Бёрда</i>	85
<i>Историософия Вергилия. Перевод с немецкого и комментарии Г. Киршбаума и М. Каменкович, предисловие Ф. Вестбрёка</i>	135
<i>Гуманизм и религия. О религиозно-историческом наследии Вилламовица. Перевод с немецкого, предисловие и комментарии К. Лаппо-Данилевского</i>	168
<i>Эхо. Перевод с немецкого О. Шор, предисловие и комментарии К. Лаппо-Данилевского и С. Титаренко</i>	220
<i>Мысли о поэзии. Текстологическая заметка и комментарии С. Титаренко</i>	229
<i>Послание Иоанна Пресвитера. Подготовка текста, комментарии и приложение О. Фетисенко, предисловие М. Громова</i>	276
<i>Из последних стихотворений. Подготовка текста О. Фетисенко</i>	309
III. Вячеслав Иванов. ИЗБРАННАЯ ПЕРЕПИСКА	
<i>Иванов – Бубер. Предисловие и комментарии М. Вахтеля, перевод с немецкого М. Каменкович</i>	315
<i>Иванов – Шор. Подготовка текста и комментарии Д. Сегал, Н. Сегал (Рудник)</i>	338
<i>Иванов – Степун. Подготовка текста А. Шишкина, комментарии К. Хуфена и А. Шишкина</i>	404

TABLE DES MATIÈRES

EDITORIAL	3
I. SUR VIATCHESLAV IVANOV	
<i>SERGEY AVÉRINTSEV</i> VIATCHESLAV IVANOVITCH IVANOV	9
II. VIATCHESLAV IVANOV PUBLICATIONS ET COMMENTAIRES	
<i>ARS MYSTICA. PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE S. TITARENKO, TEXTE ET REMARQUES TEXTOLOGIQUES DE E. GLOUKHOVA, S. TITARENKO</i>	23
<i>LE SENS ÉVANGÉLIQUE DU MOT «ZEMLÂ». TEXTE, COMMENTAIRES ET NOTE DE O. FÉTISSENKO</i>	68
<i>L'IDÉE RUSSE. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) DE M. KORÉNIÉVA, PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE R. BIRD</i>	85
<i>L'HISTORIOSOPHIE DE VIRGILE. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) ET COMMENTAIRES G. KIRCHBAUM ET M. KAMÉNKOVITCH, PRÉFACE DE F. WESTBROECK</i>	135
<i>HUMANISME ET RELIGION. SUR LA TRADITION DE WILAMOWITZ EN HISTOIRE DES RELIGIONS. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND), PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE K. LAPPO-DANILEVSKI</i>	168
<i>ÉCHO. TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) D'O. ŠOR, PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE K. LAPPO-DANILEVSKI ET S. TITARENKO</i>	220
<i>SUR LA POÉSIE. REMARQUES TEXTOLOGIQUES ET COMMENTAIRES DE S. TITARENKO</i>	229
<i>L'ÉPÎTRE DU PRESTER JOHN. TEXTE, COMMENTAIRES ET NOTE DE O. FÉTISSENKO, PRÉFACE DE M. GROMOV</i>	276
<i>QUELQUES POÈMES DE LA DERNIÈRE PÉRIODE. TEXTE ÉTABLI DE O. FÉTISSENKO</i>	309
III. VIATCHESLAV IVANOV EXTRAITS DE LA CORRESPONDANCE	
<i>IVANOV – BUBER. PRÉFACE ET COMMENTAIRES DE M. WACHTEL, TRADUCTION (DE L'ALLEMAND) DE M. KAMENKOVITCH</i>	315
<i>IVANOV – ŠOR. PRÉFACE, TEXTE ET COMMENTAIRES DE D. SEGAL, N. SEGAL (ROUDNIK)</i>	338
<i>IVANOV – STÉPOUNE. TEXTE ÉTABLI PAR A. CHICKINE, COMMENTAIRES DE K. HUFEN ET A. CHICKINE</i>	404

Иванов – Шестов. Предисловие Ж. Пирон, подготовка текста и комментарии Ж. Пирон и А. Шишкина	421
Иванов – Годяев. Подготовка текста и комментарии А. Шишкина	435
Иванов – Франк. Подготовка текста Дим. Иванова и А. Шишкина, комментарии В. Франка, Дим. Иванова, А. Шишкина	438
Избранная переписка с сыном Димитрием и дочерью Лидией. Вступительная статья Ф. Лесур, подготовка текста А. Кондюриной и О. Фетисенко, комментарии С. Кульяс и А. Шишкина	460

IV. Вячеслав Иванов в Риме

Алексей Юдин Еще раз об «обращении» Вяч. Иванова	631
Винченцо Поджи, SJ Иванов в Риме	643
Андрей Коваль Вячеслав Иванов и Общество Иисуса	703
Алексей Юдин Вячеслав Иванов и Филипп Де Режис	734
Мариано Хосе Седано Сьерра, SMF Вячеслав Иванов и святой Хуан Де Ла Крус	750

V. Вячеслав Иванов в современной мысли

Сергей Аверинцев Вяч. Иванов как истолкователь Евангелия	781
Александр Доброхотов Тема бытийного дара в мелопее В.И. Иванова «Человек»	791
Джорджо Пазини Духовно-антропологическое измерение в творчестве Вячеслава Иванова	805
Виктор Троицкий Об одной модели времени у Вяч. Иванова	815
Коротко об авторах	826

IVANOV – CHESTOV. PRÉFACE DE J. PIRON, TEXTE ET COMMENTAIRES DE J. PIRON ET A. CHICHKINE	421
IVANOV – GODIAEV. TEXTE ÉTABLI ET COMMENTAIRES D'A. CHICHKINE	435
IVANOV – FRANK. TEXTE ÉTABLI PAR DM. IVANOV ET A. CHICHKINE, COMMENTAIRES DE V. FRANK, DM. IVANOV, A. CHICHKINE	438
EXTRAITS DES LETTRES ADRESSÉES À SON FILS DMITRI ET SA FILLE LYDIA. INTRODUCTION DE F. LESOURD, TEXTE ÉTABLI PAR A. KONDIOURINA ET O. FÉTISSENKO, COMMENTAIRES DE S. KULIUS ET A. CHICHKINE	460

IV. VIATCHESLAV IVANOV À ROME

ALEXEY IOUDINE RETOUR SUR LA « CONVERSION » DE VIATCHESLAV IVANOV	631
VINCENZO POGGI IVANOV À ROME	643
ANDREY KOVAL VIATCHESLAV IVANOV ET LA SOCIÉTÉ DE JÉSUS	703
ALEXEY IOUDINE VIATCHESLAV IVANOV ET PHILIPPE DE RÉGIS	734
MARIANO SEDANO TODO NADA	750

V. VIATCHESLAV IVANOV
ET LES PENSEURS CONTEMPORAINS

SERGEY AVÉRINTSEV L'EXÉGÈSE ÉVANGÉLIQUE DE VIATCHESLAV IVANOV	781
ALEXANDR DOBROKHOTOV LE DON DE L'ÊTRE DANS LA MÉLOPÉE « L'HOMME » DE V.I. IVANOV	791
GIORGIO PAZINI L'ŒUVRE DE VIATCHESLAV IVANOV DANS SA DIMENSION SPIRITUELLE ET ANTHROPOLOGIQUE	805
VICTOR TROÏTSKI À PROPOS D'UN MODÈLE TEMPOREL CHEZ V. IVANOV	815
BRÈVES NOTICES SUR NOS AUTEURS	826